

---

ULRICH SCHULZ-BUSCHHAUS

Das Aufsatzwerk

Institut für Romanistik | Karl-Franzens-Universität Graz

Permalink: <http://gams.uni-graz.at/o:usb-069-283>

## Gracián, Machiavelli und die Personifikation der Fortuna

*Il Principe* 25, *El Héroe* 10–11, *Oráculo manual* 36 (38)

Wie allgemein bekannt, konnten Autoren der Iberischen Halbinsel während des 16. und 17. Jahrhunderts (aber auch später bis weit in die Moderne hinein) auf die Schriften Niccolò Machiavellis lediglich in den Modi von Kritik, am besten: von vehementer Ablehnung, Bezug nehmen. Dafür gab es gute oder jedenfalls verständliche Gründe, welche insbesondere die Abhandlung über den *Principe* nicht nur in Spanien und Portugal zum wohl meist verfolgten und geächteten Text der abendländischen Literaturgeschichte machen sollten. Was den Text selbst anbelangt, wurden Ächtung und Verfolgung – um mit den Begriffen einer hellstichtigen neuen Studie zu sprechen – von jenem Schock hervorgerufen, den bei Machiavellis Argumenten der konzeptuelle „Geltungsverlust“ aller „tradierte[n] Ethik“ auslösen mußte. Indem Machiavelli eine „Ethik, welche die Maximen des Handelns aus der [...] Substanz ihrer Kategorien entwickelt“, durch eine andere Ethik ersetzte, „die das Handeln selbst zur Sicherung der Tugend erklärt“, leitete er einen Perspektiven- und Wertwechsel ein, der die „letztendliche Umkehrung [...] der herkömmlichen Beziehung zwischen Moral und Handlungspraxis“ bedeutete.<sup>1</sup>

Dabei offenbarte die Ausdifferenzierung einer politischen, am Medium der Macht orientierten Verhaltenslehre aus der allgemeinen Theorie des guten Lebens vor allem zwei Punkte, mit denen sie bei Machiavelli die alteuropäischen Übereinkünfte nachhaltig skandalisierte. Den ersten präsentieren die berühmten Zentralkapitel des *Principe*, welche spezielle Regeln der Politik, das heißt: des Machterhalts, durch eine funktionsspezifische Negation der überkommenen Generaltugenden von „liberalitas“, „pietas“ und „fides“ gewinnen.<sup>2</sup> Einen womöglich noch langfristiger irritierenden Stein des Anstoßes stellte daneben die – für christliche Traditionen unerhörte – relativierende Betrachtung von Religion als einem funktionalen Äquivalent politischer Ordnungen dar,<sup>3</sup> wie Machiavelli sie in

---

1 Vgl. Kablitz (1997: 548).

2 Vgl. zu den paradoxalen Aspekten dieser Umwertung, die sich angesichts von Machiavellis quasi fachwissenschaftlichem Diskurs in keiner Weise mehr ‚literarisch‘ neutralisieren läßt, Schulz-Buschhaus (1991). Pointiert wird die Provokation, welche in der Umwertung enthalten ist, zweifellos auch durch die im 18. Kapitel an den Fürsten gerichtete Empfehlung, bei Bedarf auf jene „bestialitas“ zu rekurrieren, „die stets als der Gipfel moralischer Perversion galt“; vgl. Kablitz (1997: 548–549, Anm. 38).

3 Zum „Denken funktionaler Äquivalenzen“, welches in gewissem Sinn das wesentliche innovative Stilprinzip der für Machiavelli typischen Argumentationen bildet, vgl. die luzide Würdigung von Ursula Link-Heer (1987: 1100–1106: „Grundstrukturen eines neuen empirischpolitischen Wissens: das Denken funktionaler Äquivalenzen“).

den *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* durchführte. Eine solche Betrachtungsweise, die an verschiedenen Verfassungen überprüft, „quanto serviva la religione a comandare gli eserciti, ad animare la Plebe“,<sup>4</sup> war zunächst schon deshalb ein Skandalon, weil sie den Inbegriff höchster religiöser Wahrheit unter dem Gesichtspunkt ihres Nutzens für ein nicht-religiöses Funktionssystem analysierte. Dazu kam indes noch, daß bei den Vergleichen, die aus der Analyse folgten, gerade die christliche Religion im Verhältnis zur römischen „religione antica“ ausgesprochen schlecht abschnitt. Nach Machiavelli stimulierte nämlich nur die letztere zu energischen politischen Aktionen, da sie eine innerweltliche „gloria“ verherrlichte: „La religione antica [...] non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria; come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche“. Dagegen fördert das Christentum in Machiavellis Sicht eine andere Art von außerweltlicher „gloria“, aus deren Versprechen die Politik, gemeint sind hier in erster Linie die Interessen eines italienischen Befreiungskampfes, kaum einen Vorteil ziehen konnte: „La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane [...]“.<sup>5</sup>

So versteht sich von selbst, daß die christlichen Autoren der iberischen Welt gerade dann deutlichen Abstand von Machiavelli halten mußten, wenn sie selber das unter manchen Aspekten anrühige Thema der „gloria“ behandeln wollten. Wie das in einem idealtypischen Fall aussieht, hat Dietrich Briesemeister am Beispiel von Jerónimo Osórios 1549 in Lissabon veröffentlichtem Lehrdialog *De gloria* beschrieben.<sup>6</sup> Dem Traktat des Portugiesen war mit Juan Ginés de Sepúlvedas Dialog *De appetenda gloria* zwar bereits 1523 ein Text vorangegangen, in dem ein anderer iberischer Kirchenmann das christlich willkommene Streben nach Ruhm gegen die überlieferte Doktrin der „contemptio gloriae“ aufzuwerten suchte; doch bildete die nunmehr von der Idee einer „militia Christi“ unterstützte Apologie des „gloriae studium“ wohl nach wie vor ein heikles Unterfangen, wenn sie die Vereinbarkeit von „gloria“ und „Christiana pietas“ („gloriam esse maxime cum Christiana pietate, atque coelestis virtutis studio coniunctam“) demonstrieren sollte.<sup>7</sup> Auf jeden Fall verlangte eine solche Apologie die Zurückweisung des Machiavellischen Vorwurfs, das Christentum habe sein *summum bonum* allein in der Demut erblickt und folglich versäumt, auch auf irdische Stärken Wert zu legen: „nella grandezza

4 Vgl. Machiavelli (61979: 161 [Discorsi I, 11])

5 Machiavelli (61979: 282 [Discorsi II, 2]). Aufschlußreich auch die weitere Spezifikation von Machiavellis funktionalem Religionsvergleich: „E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte“ (Machiavelli 61979: 282). Sie zeigt, mit welcher nüchternen (und wortarmer) Treffsicherheit Machiavelli ein Grundprinzip der „christlichen Morallehre“, das „Verhältnis von [...] Ergebnissprüfung und Unterwerfungsbelohnung“ (Kabitz 1997: 561), unter der Perspektive seiner funktionalen Äquivalenz im Rahmen politischer Zwecke kritisch zu reformulieren weiß.

6 Vgl. Briesemeister (1991)

7 Vgl. Briesemeister (1991: 249). Briesemeister zitiert hier die zweite Ausgabe des Textes: Hieronymus Osorius: *De gloria libri V*, Florentiis 1552, S. 283.

dello animo, nella fortezza del corpo ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi“.<sup>8</sup> „Dagegen setzt[e] Osório“ – wie Dietrich Briesemeister festhält – „seine Argumentation, daß Demut und Größe – als *animi magnitudo* verstanden – nicht nur miteinander vereinbar sind, sondern untrennbar aufeinander bezogen bleiben.“<sup>9</sup>

Als Schrift, welche eine christlich disziplinierte und geläuterte „*animi magnitudo*“ propagieren möchte, gehört Osórios Lehrdialog *De gloria* offenkundig in einen thematischen Zusammenhang, den man mit dem Titel einer schon von Dietrich Briesemeister angeführten amerikanischen Monographie als Idealbild der „Renaissance Magnanimity“ bezeichnen könnte).<sup>10</sup> Aus dem gleichen Kontext ist nun aber auch jener Traktat erwachsen, der – wenn man so will – die späte Zusammenfassung und Pointierung der gesamten Motivtradition von „gloria“ und „*animi magnitudo*“ darstellt: Ich meine Graciáns erste große moralphilosophische oder moralistische Abhandlung, den ‚Heldenspiegel‘ *El Héroe*. In der Tat hat Peter Werle das „libro enano“, das sich vornimmt, einen „varón gigante“ zu formen, in einer bedeutenden Monographie dem Bereich der Moralphilosophie zugeordnet und es als einen Traktat über das ursprünglich der griechischen Antike entstammende elitäre „Vollkommenheitsideal“ der *magnanimitas* gedeutet.<sup>11</sup> Mit dieser Thematik steht Graciáns Frühwerk nach Wertes Befunden in einer Filiation, die von Aristoteles über Cicero zu Thomas von Aquin führt. Der Anschluß an eine solche Überlieferung implizierte – wie Osórios oder Sepúlvedas Lehrdialoge zeigen – indessen, daß der *Héroe* als Repräsentant der „*animi magnitudo*“ zugleich auch das Thema der „gloria“ berühren muß.

Wenn man genau hinschaut, stellt sich dann bald heraus, daß Graciáns Traktat dieses Thema nicht bloß berührt. Bezeichnenderweise setzt Gracián das Wort „gloria“ – freilich orthodox auf den ‚himmlischen Herrscher‘ bezogen – als das gleichsam krönende letzte Wort in seinen Text.<sup>12</sup> Vorher wird es nicht ausgesprochen, aber durch Synonyme und Periphrasen beständig umschrieben und umspielt. Von Anfang an lehrt das Buch neben dem Heroismus der Tat nämlich mehr noch das Prestige der Reputation, das heißt: außer „grandeza“ vor allem „fama“ und „plausibilidad“. Was Graciáns „magnánimo“ gegenüber der Tradition ähnlicher Idealbilder auszeichnet, ist eben weniger die Disposition über einen Schatz natürlicher Begabungen und Tugenden als vielmehr die Disposition über eine scharfsinnig kalkulierende Kunst des Imponierens. Es muß dem „Héroe“ etwa gelingen, mit einem „generoso descuido“ die Aufmerksamkeit der Umwelt zu erregen.<sup>13</sup> Jeder soll ihn wahrnehmen; doch

---

8 Vgl. Machiavelli (61979: 282).

9 Briesemeister (1991: 249).

10 Vgl. Greaves (1964).

11 Vgl. Werle (1992: 34–51).

12 Vgl. Gracián (1969: 1, 270): „Ser Héroe del mundo poco o nada es; serlo del cielo es mucho: a cuyo gran Monarca sea la alabanza sea la honra, sea la gloria“.

13 Vgl. Gracián (1969: 266).

soll ihn niemand begreifen, damit in der allgemeinen Unsicherheit über die Grenzen seines Könnens alle Handlungen größer wirken, als sie in Wirklichkeit sind: „que con esta treta, lo moderado parecerá mucho; y lo mucho, infinito; y lo infinito, más“.<sup>14</sup> Dabei ist wohl symptomatisch, daß Gracián sich in beiden Punkten, die ich aus seiner aspektreichen Kunst des Imponierens zitiert habe, auf Castigliones berühmte Empfehlung der „sprezza tura“ bezieht: mit dem „generoso descuido“ des 17. Primor unmittelbar auf den Topos der Affektationsvermeidung, mit der Regel der „incomprehensibilidades de caudal“ im 1. Primor dagegen stärker noch auf die strategische Folgerung; die im *Cortegiano* aus dem zunächst nur unter ästhetischen Gesichtspunkten zur Erklärung der „grazia“ bzw. Anmut – eingeführten Verhaltensideal gezogen wird.<sup>15</sup>

Indes muß ein Traktat, der an der *magnanimitas* den Erwerb von „gloria“ oder „fama“ und an letzterem wiederum die Mittel des Scheinens und der Illusionierung betont, außer Castigliones *Cortegiano* ebenfalls – wie das bereits Osório getan hatte – Machiavellis *Principe* in Erinnerung bringen; natürlich nicht im Modus positiver Bezugnahmen, die sich unter gegenreformatorischen Prämissen ja auch in Italien verboten,<sup>16</sup> wohl aber durch gleichsam verdeckte Annäherungen und Distanzierungen. So dürfte zumindest ein Anflug Machiavellischer Gesinnung – möglicherweise von Justus Lipsius und Giovanni Botero vermittelt – die Radikalisierung und Systematisierung hervorgerufen haben, welche Castigliones „sprezzatura“-Konzept im *Héroe* erfährt. Beim Übergang vom ersten („Que el Héroe platique incomprehensibilidades de caudal“) zum zweiten Primor („Cifrar la voluntad“) wird die Idee eines strategischen Gebrauchs der „sprezzatura“ zur perspektivischen Selbstvergrößerung in einen expliziten und – soweit ich sehe – durchaus ungewöhnlichen Konnex mit den Vorstellungen über eine politisch notwendige „dissimulatio“ gerückt,<sup>17</sup> was unter anderem zur Folge hat, daß die Taktik des „disimulo“ sich gewissermaßen aus der thematischen Enklave der Staats- und Regierungskunst

14 Gracián (1969: 245).

15 Diese Folgerung lautet bei Castiglione, wo sie dem Conte Lodovico als dem Experten des ersten Buches in den Mund gelegt ist, folgendermaßen: „Questa virtù adunque contraria alla: affettazione, la qual noi per ora chiamiamo sprezzatura, oltre che ella sia il vero fonte donde, deriva la grazia, porta ancor seco un altro ornamento, il quale accompagnando qualsivoglia, azione umana per minima che ella sia, non solamente subito scopre il saper di chi la fa, ma spesso lo fa estimar molto maggior di quello che è in effetto; perché nelli animi delli circostanti imprime opinione, che chi così facilmente fa bene sappia molto più di quello che fa, e se in quello che fa ponesse studio e fatica, potesse farlo molto meglio“ (Castiglione 1947: 68). Die Bedeutung dieses Passus, der die „sprezzatura“ als „Selbstvergrößerungsstrategie“ funktionalisiert, für den Beginn des *Héroe* hat Manfred Hinz (1991: 135–136) unterstrichen. Von den Modifikationen, die Gracián an Castigliones Idee der Affektationsvermeidung im 17. Primor vornimmt, handelt Schulz-Buschhaus (1996).

16 Vgl. dazu immer noch die klassische Studie von Giuseppe Toffanin, welche von der meines Erachtens richtigen Hypothese ausgeht: „Il tacitismo è tutto uno sforzo di controriformizzare il pensiero del Machiavelli“ (Toffanin 1972: 10). Im gleichen Sinn äußert sich für Spanien Murillo Ferrol (1957: 150), wo der „tacitismo“ als „disfraz histórico que adopta el maquiavelismo, cuando no puede ostentar su verdadera presencia“ aufgefaßt wird.

17 Die Ungewöhnlichkeit dieser Bindung zwischen „sprezzatura“- und „dissimulatio“-Konzepten kommt wohl zu kurz, wenn Werle versucht, den Inhalt der ersten Primores auf eine Art Neuordnung von Topoi zu reduzieren, die in der moraltheologischen Tradition als allgemein approbiert gelten durften; vgl. Werle (1992: 52–70).

löst und nunmehr als ein Habitus erscheint, der jedem „varón excelente“ auch diesseits des Bereichs der ‚Política‘ zur Verfügung stehen sollte.<sup>18</sup> Am deutlichsten läßt der *Héroe* die Analogie zu einem Machiavellischen Thema jedoch in den beiden Primores erkennen, die dem Umgang des Helden mit der „Fortuna“ gewidmet sind. Es handelt sich um Primor 10 („Que el Héroe ha de tener tanteada su fortuna al empenarse“) und Primor 11 („Que el Héroe sepa dejarse, ganando con la fortuna“): zwei Kapitel, welche gleich den meisten anderen im *Oráculo manual* (Nr. 36 und Nr. 38) in aphoristischer Form – mit gattungsspezifischen Kürzungen und nicht ohne aufschlußreiche Modifikationen – später erneut zur Geltung kommen.

Die wenigstens partielle thematische Gemeinsamkeit, die zwischen Graciáns Fortuna-Reflexionen und dem 25. Kapitel des *Principe* – wenn man so will, einem epochalen Wendepunkt der abendländischen Geistesgeschichte – besteht, ist nun vor allem deshalb interessant, weil sie in den Einzelheiten ein Verhältnis von beträchtlicher Komplexität aufzeigen kann. Komplex erscheint dies Verhältnis besonders insofern, als Gracián hier keineswegs wie im Fall der Castiglione-Rezeption zu einer einsinnigen, auf Strategie abzielenden Radikalisierung des Gedankenguts tendiert, das er aus der italienischen Renaissance übernimmt. In Anbetracht der philosophischen und mehr noch theologischen Zentralität des Themas „Fortuna“ wirkt kaum verwunderlich, daß Gracián sich diesmal eher scheut oder (wahrscheinlicher) auch gar nicht versucht ist, auf jene anti- bzw. a-religiösen Kühnheiten einzugehen, welche Machiavellis Argumentationsweise und Argumentationsziel im berühmten Abschnitt „Quantum fortuna in rebus humanis possit, et quomodo illi sit occurrendum“ kennzeichnen.

Wenn man knapp resümieren wollte, was das 25. Kapitel des *Principe* an seinerzeit heterodoxen Gedanken entwickelt, müßten wohl vor allem die folgenden Argumente hervorgehoben werden. Zunächst ist die „Fortuna“ bei Machiavelli von vornherein aus ihrer theologischen Rolle als providentieller „ministra Dei“ entlassen, da ihr Verhältnis zur menschlichen „virtus“ nicht unter dem Gesichtspunkt einer stabilen Fügung, sondern unter dem eines ständig offenen Konflikts gesehen wird.<sup>19</sup> Bei diesem Konflikt stellt die „Fortuna“ statt einer transzendenten Instanz – um Joachim Leekers Formulierung aufzugreifen<sup>20</sup> – nurmehr einen „geschichtsbildenden Faktor“ neben anderen dar; näherhin: Sie steht jeweils für das, was in einer bestimmten Situation als unverfügbar und den politischen Handlungsmöglichkeiten entzogen erscheint. In der Tendenz von Machiavellis Argumentation, zumal

---

18 Vgl. dazu Schulz-Buschhaus (1979: 427–428).

19 Das kommt unter anderem auch durch die eigenwillig säkulare Verwendung des an sich theologischen Terminus „libero arbitrio“ zum Ausdruck. Er meint im Kontext von Machiavellis Argumentation mitnichten – wie es der mittelalterlichen Tradition entsprechen würde – die moralische Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und zu wählen, sondern die im weitesten Sinne politische Macht, den Gang der Geschichte beeinflussen, im Idealfall bestimmen zu können. Vgl. dazu Lecker (1989: 425–426).

20 Vgl. Lecker (1989: 430).

in seiner saloppen Rede vom „libero arbitrio“, das den Menschen „l'altra metà, o presso, [...] delle azioni nostre“ zur aktiven Gestaltung überließe,<sup>21</sup> liegt indessen die Absicht, das Unverfügbare als eine grundsätzlich variable Größe zu betrachten –die zumindest theoretisch fortschreitend reduziert oder domestiziert werden – kann.

Die Mittel solcher Beherrschung, welche *idealiter* die potentielle Auflösung historischer Kontingenz verfolgt, sind für Machiavelli dann Strategien, die in einer mentalitätsgeschichtlichen *longue durée* das Bewußtsein der Moderne ausmachen werden: zum einen vorsorgende Planung, zum anderen flexible Anpassung. Was Vorsorge vermag, wird durch das berühmte Bild des Dammbaus verdeutlicht, der die „fiumi rovinosi“ kanalisierend zähmen kann. Mit welcher Flexibilität man sich auf den Wechsel der Zeitumstände einstellen müßte, um die Macht der „Fortuna“ zu bezwingen, zeigt das Gedankenspiel von den alternativen Vorgangsweisen des „respettivo“ und des „impetuoso“, des umsichtig abwartenden und des energisch angreifenden Strategen. Daß der Flexibilität, die für solche Einstellungsänderungen notwendig ist, *realiter* Grenzen gesetzt sind, liegt nach Machiavelli einerseits an der Vorgegebenheit der jeweiligen individuellen Natur,<sup>22</sup> andererseits an dem Umstand, daß Menschen gemeinhin nur durch Mißerfolge motiviert werden können, ihre Einstellungen zu ändern. Immerhin konzidiert bei diesem Gedankenspiel gerade, die praktische Begrenztheit menschlicher Verfügungsmöglichkeiten die theoretische Vorstellung einer Aufhebung der Grenzen; denn wenn es dem Strategen gelänge, den Wandel von Zeiten und Verhältnissen im Wandel der eigenen Anpassungsleistungen unbegrenzt mitzuvollziehen, dann wäre die „Fortuna“ gewissermaßen stillgelegt und das Unverfügbare aus der Geschichte verschwunden: „ché, se [lo uomo respettivo; U. Schu.-Bu.] si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna.“<sup>23</sup>

---

21 Vgl. Machiavelli (61979: 99): „Non di manco, perché el nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere esser vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi“. Auffällig ist an dieser Stelle, daß das einleitende „non di manco“ dem Satz von der partiell freien Gestaltbarkeit der Geschichte einen ähnlich paradoxalen Charakter verleiht wie vorher den skandalösen Thesen über – und gegen – die Tugenden von „liberalitas“, „pietas“ und „fides“. Bei ihnen waren die zentralen Sätze einer Abkehr von der Doxa jeweils mit einem identischen „non di manco“ eingeleitet worden; vgl. dazu Schulz-Buschhaus (1997: 17–18). Außerdem fällt bei Machiavellis Formulierung der demonstrativ nachlässig modalisierende Gestus auf („iudico potere esser vero“, „l'altra metà, o presso“), der um so bemerkenswerter erscheint, als es bei dem angesprochenen Thema – theologisch gesehen – ja um Sachverhalte von beträchtlicher dogmatischer Relevanz geht.

22 Dies veranlaßt Helmut Pfeiffer, in bezug auf dieses Argument von Machiavellis „anthropologische[m] Naturalismus“, ja vom „irreduzible[n] Charakter“ seines „Vermögensnaturalismus“ zu sprechen. Diese Einschätzung erlaubt Pfeiffer, die „Anthropologie Machiavellis“ in eine reizvolle chiasmatische Beziehung zur „humanistische[n] Anthropologie“ zu bringen; doch trifft sie meines Erachtens sensu stricto allein auf den ersten Teil von Machiavellis Erklärung zu („perché non si può deviare da quello a che la natura l'inclina“), weniger auf den zweiten, der durchaus die Möglichkeit eines judiziösen Lernens aus erlittenem Schaden einräumt. Vgl. dazu Pfeiffer (1993: 148–150).

23 Vgl. Machiavelli (1979: 100).

Dabei ist für die Absicht von Machiavellis Argumentation bezeichnend, daß er die Anpassungsleistungen, welche die geschichtliche Kontingenz domestizieren sollen, eher vom „respettivo“, dem Vorsichtigen, als vom „impetuoso“, dem aktiv Entschlossenen, verlangt. Diese Präferenz des „impeto“ gegenüber dem „respetto“ folgt einigermaßen zwingend aus dem prinzipiellen Interesse, den Raum politischer Handlungsmöglichkeiten im Bewußtsein der Handelnden zu vergrößern und die Furcht vor dem Unverfügbaren zu mindern. Am Ende des Kapitels versucht Machiavelli daher, sein Plädoyer für die zupackende Aktivität des „impetuoso“ noch einmal durch ein Bild zu bekräftigen. Es soll die aus der römischen Literatur in mehreren Varianten bekannte Sentenz „audentis Fortuna iuvat“ anschaulich machen<sup>24</sup> und tritt gleichsam an die Stelle der von Machiavelli hier bewußt verschmähten Allegorie vom Rad der Fortuna.<sup>25</sup> Statt im Bild eines Rades, das von Strategen ja nur schwer zu beeinflussen ist, wird die „Fortuna“ jetzt in ihrer *gender-Qualität* als „donna“ figuriert.<sup>26</sup> Damit hat sie den Rang der providentiellen „ministra Dei“ endgültig eingebüßt; denn als „donna“ wird die vormals Unverfügbare – aus prononciert männlicher Perspektive gesehen – nun zum Inbegriff einer Verfügbarkeit, die notfalls durch Vergewaltigung erzwungen werden kann: „Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che respettivo, perché la fortuna è donna; et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla“.<sup>27</sup> Außerdem kommen bei der „Fortuna“, deren Figuration nicht mehr die Arcana göttlicher Providenz, sondern die Unterwerfungslust eines nach Manipulation verlangenden Weibchens vorstellt, neben den Aggressiven am besten die „Jungen“ zum Zuge: „E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno respettivi, più feroci, e con più audacia la comandano“.<sup>28</sup> Mit guten Gründen mögen solche Sätze als eine anti-feministische Zumutung gelesen werden; doch sind sie kraft der drastischen Erniedrigung dessen, was einst für die göttliche Providenz einstand, mehr noch eine anti-metaphysische Provokation.

24 Freilich besitzt die Sentenz dort nicht die emphatische Positivität, die ihr Machiavelli mitteilt; denn in der Aeneis (10, Vers 284) ist es ja nicht der Held selbst, der sie äußert, sondern dessen letztlich unterlegener Antagonist Turnus. Ähnliches gilt für Senecas Variante „Fortuna fortes metuit, ignavos premit“ (Medea, Vers 159), deren Tenor gleichfalls suspekt wirkt, da er von Medea, der „cruenta maenas“ (Vers 849), zu verantworten ist. Einwandfrei positiv kontextualisiert erscheint bezeichnenderweise allein die Komödienvariante der Maxime, das heißt: Getas, des hilfreichen Dieners, berühmter Ausspruch „fortis fortuna adiuvat“ im Phormio des Terenz (1, 4, Vers 203).

25 Die herkömmliche mittelalterliche Rad-Allegorie kommt bei Machiavelli wohl – wie etwa in derb Terzinen des Capitolo di Fortuna – im Diskurs der Dichtung vor; doch bleibt sie aus den politisch-historischen Schriften, bei denen es der *intentio auctoris* nach sozusagen fachwissenschaftlich (und nicht wahrheitsneutralisierend ‚literarisch‘) um die Sache geht, ausgeschlossen. Vgl. dazu Lecker (1989: 428).

26 Vgl. zu den Phantasmen von Weiblichkeit und Männlichkeit, welche die von Machiavelli bevorzugte Verbindung impliziert, Pitkin (1984).

27 Machiavelli (1979: 101).

28 Machiavelli (1979: 101).

Wie gesagt, kann es für Gracián weder möglich noch wünschenswert sein, Machiavellis anti-metaphysischer Provokation mit ähnlicher Drastik und Entschiedenheit zu folgen. Schließlich ist er als spanischer Geistlicher des Jesuitenordens, zumindest was den Namen Machiavellis angeht, verpflichtet, eine Sprachregelung der ‚offiziellen Kultur‘ zu beachten, welche beispielsweise im *Criticón* durch die autoritative Lehrinstanz Critilos artikuliert wird. In der Crisi „La fuente de los engaños“ erklärt Critilo „Maquiavelo“ dort vorschriftsmäßig zu einem „falso [!] político [...] que quiere dar a beber sus falsos [!] aforismos a los ignorantes“, Aphorismen, von denen es dann heißt, daß sie sich bei näherer Prüfung aller äußeren Plausibilität zum Trotz als „una confitada inmundicia de vicios y de pecados“ erwiesen, oder paronomastisch ausgedrückt: „razones, no de Estado, sino de estable“.<sup>29</sup>

So erklärt sich, daß der ideologische Abstand, der die Fortuna-Primores des *Héroe* vom Fortuna-Kapitel des *Principe* trennt, dem Leser unmittelbar ins Auge springt. Wie tief er in der fundamentalen Verschiedenheit der kulturellen Kontexte begründet ist, gibt Gracián sofort durch den ersten Satz von Primor 10 zu verstehen. Zunächst weist er explizit auf die mustergültige ‚Katholizität‘ seines Sprachgebrauchs hin, um die „Fortuna“ danach wieder in eben jene Nähe zum, oder besser Abhängigkeit vom theologischen Konzept der „Providentia“ zu versetzen, aus der Machiavelli sie mehr als ein Jahrhundert zuvor mit drastischen Wendungen von komödienhafter Weltlichkeit gelöst hatte: „La fortuna, tan nombrada cuan poco conocida, no es otra, hablando a lo cuerdo y aun católico, que aquella gran madre de contingencias, y gran hija de la suprema Providencia, asistente siempre a sus causas, ya queriendo, ya permitiendo.“<sup>30</sup> Dabei hat es den Anschein, als solle die Präsentation der „Fortuna“ als „tan nombrada cuan poco conocida“ eine direkte Korrektur von Machiavellis „falsos aforismos“ in Aussicht stellen. Jedenfalls ist die Folge des Exordiums von Primor 10 derart angelegt, daß der zweite Satz eine nachdrückliche Restitution der im *Principe* zur vergewaltigten „donna“ erniedrigten Figur in ihre alte Autoritäts- und Machtposition vollzieht. Als ‚Tochter der Providenz‘ bewegt sich die „Fortuna“ nun erneut in einem transzendenten Raum: nach irdischen Maßstäben eine ‚Königin‘, die allen Zudringlichkeiten der ‚Respektlosen‘ entrückt ist und auch selber bei ihren Bezeugungen von Gunst oder Ungunst durch keine weltliche Leidenschaft verunsichert wird, sondern allein dem

29 Vgl. Gracián (1980: 165–166). Critilos Tirade gegen den „fuego infernal“ des „Maquiavelo“, eine Invektive, die stilistisch von geradezu kirchenväterlicher Vehemenz geprägt ist, hat ihr Hauptmotiv – dem Thema der gesamten Crisi entsprechend – im Vorwurf diabolischer Falschheit. Er wird an ein ‚Buch‘ (offenbar *Il Principe*) gerichtet, das „todo falsedad y apariencia“ sei, „con que tiene embelesados a tantos y tontos“.

30 Gracián (1969: 256). In der sehr freien französischen Übersetzung, die als eine klassische ‚belle infidèle‘ 1725 von Graciáns Ordensbruder Joseph de Courbeville veröffentlicht wurde, kommt es sogar zu einer völligen Identifikation von „Fortune“ und „Providence“; vgl. Gracián (1973: 73): „La Fortune, à tout moment citée, et jamais nettement définie, n’est autre chose, à parler en homme chrétien et même en sage, que la Providence éternelle, cette souveraine maîtresse des événements qu’elle ordonne ou qu’elle permet, en telle sorte que rien n’arrive dans l’univers sans ses volontés expresses, ou bien sans ses permissions“. Überhaupt hat Courbeville sich offenkundig vorgenommen, den von ihm übersetzten oder vielmehr kommentierend und korrigierend bearbeiteten Text noch weiter aus dem Bannkreis Machiavellis zu entfernen, als das wahrscheinlich in Graciáns eigenen Intentionen lag.



unerforschlichen Ratschluß des Höchsten nachkommt: „Esta es aquella reina tan soberana, inescrutable, inexorable, risueña con unos, esquivia con otros, ya madre, ya madrastra, no por pasión, si por la arcanidad de inaccesibles juicios.“<sup>31</sup>

In dem Maße, in dem die „Fortuna“ bei Gracián wieder in die „Providentia“ integriert wird, wächst sie aufs neue zu einer quasi absolutistisch erhöhten Gewalt, die – anders als bei Machiavelli – nicht in der Geschichte wirkt, sondern über die Geschichte herrscht. Deshalb werden in Graciáns Fortuna-Kapiteln auch keine Maßnahmen des Dammbaus oder der virtuellen Zeitanpassung erwogen. Grundsätzlich ist die Unverfügbarkeit der „inescrutable, inexorable [...] reina“ ja nicht zu mindern, und wo die Strategien von Beeinflussung oder Beherrschung ins Leere gehen, muß die menschliche Aktivität sich weithin auf eine genügsamere Kunst der Beobachtung beschränken, näherhin: auf das Lesen jener Zeichen, die bei Freunden und Feinden auf günstige oder widrige Glücksumstände schließen lassen. In eben diesem Sinne sind die beiden Primores dann auch thematisch unterteilt. Wo im *Principe* gleichsam die Temperamente der entschlossenen oder zögerlichen Strategen in den Vordergrund traten, erhalten jetzt wiederum die Temperamentswechsel der souveränen „Fortuna“ den Primat: Tatsächlich könnte man mit Werle sagen, daß der eine Abschnitt von den Bedingungen der „fortuna prospera“, der andere von denen der „fortuna adversa“ handelt.<sup>32</sup>

Dabei zeichnet sich auf einer anderen und gleichsam nachgeordneten Ebene nun aber auch im *Héroe* eine Konstellation ab, die der Machiavellischen Alternative des „respettivo“ und des „impetuoso“ nahekommt. Wenn die Indizien für Momente sprechen, in denen die „Fortuna“ Züge einer „madre“ annimmt, ist es gut, gewissermaßen als „impetuoso“ zu agieren; wenn die Indizien die „Fortuna“ dagegen in der Haltung der „madrastra“ zeigen, wird von Gracián umgekehrt angeraten, nach Art des „respettivo“ zu handeln und einen ehrenhaften Rückzug anzutreten, „porque tan gloriosa es una bella retirada como una gallarda acometida“.<sup>33</sup> Insgesamt kann freilich kein Zweifel bestehen, daß Graciáns Präferenzen bei dieser Alternative – anders als jene Machiavellis – dem Habitus gelten, der im *Principe* „respetto“ heißt. Das geht zum einen aus der stärkeren Akzentuierung hervor, welche dem vorsichtigen Verhalten durch die sozusagen steigernde Abfolge von zunächst günstiger („próspera“) und dann widriger („adversa“) „Fortuna“ verschafft wird. Zum anderen beeilt sich Gracián, die Ratschläge mit defensiver Tendenz auch schon in den früheren Abschnitt über die „próspera fortuna“ aufzunehmen, wobei die zweifache

---

31 Gracián (1969: 256).

32 Vgl. Werte (1992: 111). Die traditionell gegensätzlichen Aspekte der „Fortuna“ werden von Gracián selbst ebenfalls beim Übergang von Primor 10 zu Primor 11 – mit allerdings nicht gliedernder Absicht – nebeneinander gestellt; vgl. Gracián (1969: 258): „Péganse de ordinario la próspera y adversa fortuna a los del lado“.

33 Vgl. Gracián (1969: 258). Der Passus ist eine der wenigen Stellen im *Héroe*, wo der Terminus „gloria“ in adjektivischer Ableitung bereits vor der Lobpreisung des Höchsten am Ende des Traktats anklingt.

Verwendung des Verbs „amainar“ („amaine en los empeños“, „amainó atín a tiempo“), welche durch die von der Caesar-Anekdote eingeführte Seefahrtsmetaphorik („el que llevaba en popa los alientos de su fortuna“), nahegelegt wird, wohl eine symbolische Bedeutung gewinnt.<sup>34</sup>

Daß bei Gracián die Haltung eines klugen Abwartens, das dem von Machiavellis „respettivo“ entspricht, dominiert, erscheint nach seinen Prämissen – das heißt: der transzendenten Souveränität, die er der „Fortuna“ zubilligt – ganz und gar folgerichtig. Indessen bedeutet die neue – und alte – Machtvollkommenheit der „Fortuna“ keineswegs, daß sie in den Primores des *Héroe* zuder Konsequenz führte, auf angemessene weltliche Gegenaktivität überhaupt zu verzichten und nach mittelalterlichen Vorstellungen Zuflucht etwa allein im Gebet zu suchen.<sup>35</sup> Auch Gracián bemüht sich um ein Ensemble von Schutzmaßnahmen, allerdings mit der Einschränkung, daß solche Maßnahmen kaum oder lediglich in Ansätzen als reale Eingriffe im Sinne Machiavellis konzipiert werden können.<sup>36</sup> Was Gracián in den Fortuna-Kapiteln vorschlägt; ist ein weniger praktisches als vielmehr essentiell hermeneutisches Verhalten, bei dem es in erster Linie auf die genau Lektüre von Zeichen, zumal von „señales de declinación“, ankommt.

Symptomatisch erscheint, daß Gracián zur Bezeichnung dieses hermeneutischen Verhaltens mehrfach das Verb „prevenir“ gebraucht. Mit ihm mag der Leser für einen kurzen Moment den Begriff jener präventiven „provvedimenti“ assoziieren, unter denen Machiavelli die „ripari et argini“ des vorsorglichen Dammbaus gegen die ‚reißenden Ströme‘ der Kontingenz verstand.<sup>37</sup> Im jeweiligen Kontext betrachtet, lassen die Graciánschen Begriffsverwendungen jedoch erkennen, daß etwas anderes gemeint ist: nicht aktive Prävention, sondern das Gelingen einer eher kontemplativ gehaltenen Interpretation. In diesem Sinne existieren Indizien für das Fallen des Rads der Fortuna: „previennnos algunas señales de declinación“.<sup>38</sup> Der Sultan Suleiman hat sich als ein scharfsichtiger Interpret erwiesen, wie er das überlegene Glück Karls V. vorausahnte: „Previno Solimán la gran felicidad de nuestro

---

34 Vgl. Gracián (1969: 257–258).

35 Als idealtypisch für mittelalterliche Reaktionen mag etwa die Haltung gelten, mit welcher im Conde Lucanor der ‚Philosoph‘ des 46. Exempels den Widrigkeiten der Kontingenz, das heißt: dem Kasus einer „desaventura fallada e non buscada“ zu begegnen sucht. Dort kulminiert die Lehre des Philosophen in den schlichten Maximen, der Mensch möge selbr nichts Unrechtes tun und ansonsten Gott um Schutz bitten: „[...] la otra [cosa; U. Schu.-Bu.]; es pedir merçed e rogar a Dios que, pues él se guarda quanto puede porquel nol venga desventura nin mala fama, quel guarde Dios que non le venga ninguna desventura commo vino a mí el otro día [...]“. Vgl. Don Juan Manuel (111986: 274).

36 Die Einschränkung tritt besonders deutlich bei Graciáns Abwägung des Verhältnisses von „fortuna“ („ventura“) und „valor“ zutage. Sie besitzt zu Machiavellis Erörterung des Konflikts von „fortuna“ und „virtú“ eine bloß nominelle Analogie, da Gracián das Verhältnis nicht unter strategischen Gesichtspunkten, sondern nur unter den moralischen Aspekten der jeweiligen Verdienstlichkeit betrachtet und im übrigen bald zu einer verräterischen glatten Harmonisierung beider ‚Heroizitätsachsen‘ gelangt. Vgl. Gracián (1969: 257): „Lo cierto es que a todo Héroe le apadrinaron el valor y la fortuna, ejes ambos de una heroicidad“. Vgl. Machiavelli (1979: 99).

37 Vgl. Machiavelli (61979: 99).

38 Vgl. Gracián (1969: 259).

católico Marte, quinto de los Carlos, para que estuviera el valor en su esfera“.<sup>39</sup> Und schließlich wird das Glücksrad auch explizit ins Bild gebracht, wenn Gracián gleichsam das Grundprinzip aller „sutileza“ im Umgang mit der „Fortuna“ formuliert: „Gran providencia es saber prevenir la infalible declinación de una inquieta rueda“.<sup>40</sup>

Wann immer die Nützlichkeit eines solchen „prevenir“ betont wird, geht es bezeichnenderweise nicht um ein Anfangen, das bei Gracián relativ wenig Emphase erhält, sondern um das Geschick, im richtigen Moment aufzuhören. Jedenfalls scheint es, um den besten Zeitpunkt für einen Rückzug vom Kampf wie vom Spiel zu signalisieren, prägnantere Anzeichen zu geben als für die Augenblicke beginnender Glückssträhnen. So werden die Anzeichen der „declinación“ des ruhelosen Rads mit Nachdruck am Ende – und folglich am Höhepunkt – von Primor 11, dem zweiten Fortuna-Kapitel, beschrieben. Zu ihnen gehört, wie in einer Art Wahrscheinlichkeitsrechnung dargelegt wird, die kurzfristige Häufung von Glücksfällen; denn was die „Fortuna“ an exzessiver Fülle des Glücks gewähre, pflege sie von dessen zeitlicher Dauer abzuziehen: „Prosperidad muy aprisa – atropellándose unas a otras las felicidades – siempre fue sospechosa, porque suele la fortuna cercenar del tiempo lo que acumula del favor“.<sup>41</sup> Ähnlich verhalte es sich mit langfristigen Erfolgen, welche die Nähe des Mißerfolgs befürchten ließen (während umgekehrt freilich auch das Übermaß des Unglücks die bevorstehende Besserung anzeigen könne): „Felicidad envejecida, ya pasa a caduquez; y desdicha en los extremos, cerca está de mejoría“.<sup>42</sup> Als Fazit des Abschnitts soll wohl gelten, daß die „adversa fortuna“ dann am gefährlichsten wird, wenn man – um Courbevilles kommentierende Paraphrasen zu zitieren<sup>43</sup> – mit Reichtum und Ehren überhäuft ist. In einer letzten Personifikation erscheint die „Fortuna“ nämlich als Korsarin, die mit ihrem Angriff gewöhnlich solange wartet, bis die Schiffe voll beladen sind: „Es corsaria la fortuna, que espera a que carguen los bajeles“. Als Schutz kommt da nurmehr in Frage, vorzeitig den Hafen zu erreichen: „Sea la contratreta anticiparse a tomar puerto“.<sup>44</sup> Das ist ein Ratschlag, der in der Tat die Größe der Gefahr vergegenwärtigt; doch haftet ihm – wie Werle zu Recht festhält<sup>45</sup> – auch etwas bezeichnend Aporetisches an; denn den Hafen zu erreichen, stellt für Handelsschiffe ja allein unter der Bedingung einen Erfolg dar, daß sie dort eben mit voller Ladung einlaufen.<sup>46</sup>

---

39 Vgl. Gracián (1969: 257).

40 Vgl. Gracián (1969: 258).

41 Vgl. Gracián (1969: 259).

42 Vgl. Gracián (1969: 259).

43 Vgl. Gracián (1969: 86): „[...] lorsqu'on est comblé d'honneurs, c'est justement son époque, c'est son temps précis pour nous enlever tous ces biens“.

44 Vgl. Gracián (1969: 259).

45 Vgl. Werle (1992: 117).

Indessen präsentiert die konklusive, die beiden Primores abschließende Allegorie neben dem aporetischen auch noch einen in gewisser Hinsicht dissonanten Aspekt. Er besteht in der ungeheuren Distanz, welche die Sphäre der letzten Personifikation, der verbrecherischen ‚Korsarin‘, von der Sphäre der ersten Personifikation, der überirdischen ‚Tochter der Providenz‘, trennt. Wird man sich dieses Abstands bewußt, dann kommt man nicht umhin wahrzunehmen, daß die Bilder, die Gracián einsetzt, überhaupt den Effekt zeitigen, den Gang der Argumentation sowohl untergründig zu stören wie deklarativ zu verdeutlichen. Derart bezeichnet das Bild der ‚Korsarin‘ wohl einleuchtend die Risiken, denen das Lebensschiff des „Héroe“ ausgesetzt sein mag; doch mindert es zugleich peinlich die Dignität, welche anfangs vom Bild der absolutistisch herrschenden ‚Königin‘ beansprucht wird. Im Bild der „reina tan soberana, inescrutable, inexorable“ manifestiert sich augenscheinlich die Monumentalität der dogmatischen Festlegung, bei der nicht zuletzt betont werden muß, daß die zur Providenz erhobene „Fortuna“ auf keinen Fall nach der Maßgabe irdischer Neigungen und Leidenschaften entscheidet: „no por pasión, si por la arcanidad de inaccesibles juicios“. Dem monumentalen, vom Dogma sanktionierten Bild widerspricht jedoch gleich anschließend ein – wenn man so will – kleineres und spezifisch literarisches Bild, in dessen Rahmen die „Fortuna“ vom Status der „reina“ über die Funktion der „madre“ zu der einer „amante“ abgeleitet. Sobald die „Fortuna“ als „amante“ figuriert wird, büßt sie ihre überirdische Leidenschaftslosigkeit ein und läßt sich ganz im Gegenteil von dem Vertrauen ‚schmeicheln‘, das ihre Lieblinge ihr entgegenbringen: „que, como amante, se deja lisonjear [!] de la confianza“.<sup>47</sup> Da sie sich als „amante“ durch Vertrauen schmeicheln läßt, legt es die Eigenlogik dieser Personifikation dann nahe, die Favoriten der „Fortuna“ einmal – abweichend von den sonst üblichen Präferenzen – zum energisch entschiedenen Handeln zu ermuntern: „El que la experimentó madre logre el regalo, empenése con bizzaría“.<sup>48</sup>

Selbstverständlich ist eine solche Ermunterung zur ‚Schmeichelei‘ nicht mit Machiavellis Aufruf zur Vergewaltigung der „Fortuna“ gleichzusetzen; doch kommt sie dem Geist des *Principe* merklich näher als viele andere und zumal die einleitenden Passus von Primor 10. Ähnliche Wirkungen, welche die Hauptlinien der Argumentation verwirren, ja zu durchkreuzen drohen, gehen von weiteren Bildern aus: beispielsweise von der Personifikation einer „gran princesa“, die ‚bei erster Gelegenheit‘ den Kardinal-

46 In der Übertragung von Courbeville wird die Aporie nach französischem Geschmack ein wenig zurückgenommen. Dort lautet der letzte Satz dank einer rational glättenden Addition plausibler, aber zugleich planer: „Avant que la tempête soit formée, il faut incessamment gagner le port“. Vgl. Gracián (1973: 86).

47 Vgl. Gracián (1969: 256). Courbeville ist die Verwandlung der „Fortuna“ in eine „amante“ offenbar nicht recht geheuer gewesen, weshalb er sie schlicht weggelassen hat. Das erscheint ideologisch durchaus konsequent und stimmt mit dem Umstand überein, daß Courbeville später auch die Wendung von den „favoris“ der „fortune“ nur gleichsam mit den Anführungszeichen des metaphorischen Ausdrucks zu gebrauchen wagt. Vgl. Gracián (1973: 74): „[...] rien ne la [sc. fortune; U. Schu.-Bu.] gagne plus que cette confiance abandonnée dans ses favoris, pour user de ces expressions“ (Kursivierung von U. Schu.-Bu.). Gracián (1969: 256).

48 Vgl. Gracián (1969: 256).

Infanten Don Fernando zu ihrem „galán“ gewählt habe.<sup>49</sup> An einer Stelle ist sogar Machiavellis Bild der „Fortuna“, welche als „donna“ die „giovani“ wegen deren rücksichtsloser Kühnheit liebe, beinahe wörtlich (möglicherweise durch die Vermittlung der *Detti memorabili di personaggi illustri* des weniger anrühigen Giovanni Botero)<sup>50</sup> in den Text von Primor 11 geraten. „Faltarle de constante lo que le sobra de mujer, sienten algunos escocidos“ heißt es dort, worauf als Beispiel solcher „escocidos“ natürlich nicht Machiavelli selbst genannt wird, sondern der Marchese di Marignano, der Karl V. vor Metz einmal mit der folgenden Aussage über die „Fortuna“ habe trösten wollen: „que no sólo tiene inestabilidad de mujer, sino liviandad de joven en hacer cara a los mancebos“.<sup>51</sup>

Die Wendung ist dem Schluß des Machiavellischen Fortuna-Kapitels offensichtlich verwandt, auch wenn sie von Gracián bzw. Marignano etwas anders intoniert wird: nicht mit der Absicht einer Inzitation, sondern mit der eher resignativen einer Tröstung. Dazu kommt, daß Gracián sich nach dem Bericht der Anekdote sogleich der Sprachregelungen entsinnt, die er im Geiste einwandfreier Orthodoxie am Anfang von Primor 10 vorgenommen hat. Demzufolge wird das Machiavellische *Detto memorabile* des Marchese di Marignano mit einem Kommentar versehen, in dem Gracián mit Nachdruck – und nicht ohne eine gewisse Steifheit – in Erinnerung ruft, wie in diesem Fall ein theologisch korrekter Diskurs aussehen muß. Er verlangt, daß die „Fortuna“ den kreatürlichen Niederungen einer „mujer“, die den zupackenden „mancebos“ manche Chancen böte, entrückt und wieder auf die metaphysischen Höhen einer göttlichen Providenz erhoben wird: „Mas yo digo que no son livianas variedades de mujer, sino alternativas de una justísima providencia“.<sup>52</sup>

So könnte man sagen, daß die Machiavellische Konzeption eines geschichtsimmanenten Bildes der potentiell bezähmbaren „Fortuna“ hier zugleich flüchtig beschworen und mit musterhafter dogmatischer Korrektheit entschieden zurückgewiesen wird. Trotzdem darf man nicht sicher sein, ob Gracián sich gegen die intellektuellen Versuchungen, die von Machiavelli allen theologischen Dogmata zum Trotz ausgingen, wirklich auf Dauer immun gezeigt hat. Immerhin taucht Marignanos *Detto memorabile* in den Kurzfassungen, die das *Oráculo manual* von den Fortuna-Kapiteln des *Héroe* bietet, ein zweites Mal auf, und zwar mit bemerkenswerten, doch gleichwohl – soweit ich sehe – selten ausreichend beachteten Veränderungen.

---

49 Vgl. Gracián (1969: 257).

50 Vgl. dazu Coster (1913: 454, Anm. 1).

51 Gracián (1969: 258).

52 Gracián (1969: 258).

Kurz resümiert, bestehen die Modifikationen in folgendem: Zunächst hat Gracián die heikle Wendung im *Oráculo manual* aus dem Abschnitt, der die „fortuna adversa“ behandelt (das wäre jetzt Aphorismus 38), in den Abschnitt über die „fortuna prospera“, also Aphorismus 36, transferiert.<sup>53</sup> Als Folge davon erscheint das Bild gegenüber der früheren Verwendung in einer ganz anderen Perspektive. Statt zur Tröstung dient es nun wie einst bei Machiavelli tatsächlich einer Inzitation zu kraftvollem Handeln, was noch dadurch verstärkt wird, daß Gracián die Stelle von der „liviandad de joven“ mit der Stelle von der „amante“, die sich durch Zutrauen schmeicheln ließe, kontaminiert. So beginnt der zentrale Satz wie der dritte Absatz von Primor 10 („El que lá experimentó madre [...] empéñese con bizzarría“) und endet wie der vierte Absatz von Primor 11, das Diktum Marignanos: „El que la observó favorable, prosiga con despejo: que suele apasionarse por los osados, y aun, como bizzarra, por los jóvenes“.<sup>54</sup>

Wenn man diese Formulierung mit den früheren Versionen vergleicht, entsteht der Eindruck, als seien die zuvor mit steifer Anstrengung abgewehrten Gedanken Machiavellis jetzt gleich „fiumi rovinosi“ – um im Machiavellischen Duktus zu reden – über Gracián geradezu hereingebrochen. Erstmals greift Gracián offen den Begriff der „audacia“ auf („los osados“). Daneben negiert er – absichtlich oder doch eher unabsichtlich? – die eigene Sprachregelung, welche die „Fortuna“ als ‚Tochter der Providenz‘ über alle leidenschaftliche Willkür erhaben postuliert hatte („no por pasión“), um ihr genau umgekehrt eine Leidenschaft für Machiavellis Typus des „impetuoso“ zuzusprechen („que suele apasionarse por los osados“). Und schließlich glänzt die dogmatische Korrektur, die im *Héroe* den „livianas variedades de mujer“ galt und sie vorschriftsmäßig durch „alternativas de una justísima providencia“ ersetzte, nun schlicht und einfach durch Abwesenheit.

Demnach müssen wir Gracián, unter den Normen der Gegenreformation gesehen, wohl nach wie vor für einen unsicheren Kantonisten halten. Wenn man einen großen und gleichzeitig unangreifbaren Text gegenreformatorisch-barocker Auseinandersetzung mit Machiavelli sucht, empfiehlt sich statt Graciáns Schriften – trotz der farbigen, aber inhaltsarmen Invektive im *Criticón* – weit stärker die dramatische Dichtung Calderóns, speziell dessen berühmteste ‚comedia‘ *La vida es sueño*. In ihr hat nicht nur die Rede, mit der Segismundo seine Selbstbesinnung formuliert, eine anti-machiavellistische Bedeutung, wie sie etwa der Frage „¿quién, por vanagloria humana, pierde una divina gloria?“ oder den Aufrufen „acudamos a lo eterno“ und „Huyamos de la ocasión“ zukommt.<sup>55</sup> Mehr noch betrifft sie – wie Joachim Küpper in einer rezenten Untersuchung gezeigt hat – die Konzeption jener Pläne des Basilio, die „in einem essentiell modernen [...] Sinne“ „die Kontingenz durch ein Probabilitätskalkül

---

53 Vgl. zum neuen Text und Kontext, welchen das Marignano- bzw. Machiavelli-Zitat in Graciáns Aphorismenbuch erhält, Gracian (1969: 382).

54 Gracián (1969: 382).

55 Vgl. Calderón de la Barca (241997: Verse 2967–2993 sowie den zugehörigen Kommentar des Herausgebers).

zu kontrollieren“ trachten.<sup>56</sup> An den Intentionen solcher Pläne ist – mit gewissen fachspezifischen Modifikationen – geradezu idealtypisch auch die Gestalt des Dammbauers beteiligt, welche das 25. Kapitel des *Principe* gleichsam als Symbol aller planenden Vorsorge entwirft. Indem Calderón sie bei dem Versuch, „Fortuna“ zu domestizieren, exemplarisch scheitern lässt, artikuliert er einen Widerspruch, der sich präzise gegen Machiavelli richtet, wie durch Machiavelli gegen jedes Projekt eigenmächtiger „Prävention von Kontingenz“: in der Tat eine „Recusatio der Moderne“, und vielleicht die letzte, die in Europa vom Konsens einer ganzen Kultur getragen wurde.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Calderón de la Barca, Pedro (<sup>24</sup>1997): *La vida es sueño*, edición de Ciriaco Morón, Madrid: Cátedra.
- Castiglione, Baldesar (<sup>4</sup>1947): *Il libro del Cortegiano*, a cura di Vittorio Cian, Firenze: Sansoni.
- Gracián, Baltasar (1969): *Obras completas*, edición de Miguel Batllori y Ceferino Peralta, Bd. 1, Madrid: Atlas.
- Gracián, Baltasar (1973): *Le Héros*, Paris: Champ Libre.
- Gracián, Baltasar (1980): *El Criticón*, edición de Santos Alonso, Madrid: Cátedra.
- Don Juan Manuel (<sup>11</sup>1986): *El Conde Lucanor*, edición de Alfonso I. Sotelo, Madrid: Cátedra.
- Machiavelli, Niccolò (<sup>6</sup>1979): *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di Sergio Bertelli, Milano: Feltrinelli.
- Osorius, Hieronymus (1552): *De gloria libri V*, Florentiis.

### Sekundärliteratur

- Briesemeister, Dietrich (1991): „Ehre als Lebensform: Jerónimo Osórios Traktat *De gloria* (1549)“, in: Körner, Karl-Hermann / Zimmermann, Günther (Hrsg.) (1991): *Homenaje a Hans Flasche*, Stuttgart: Steiner, S. 241–250.
- Coster, Adolphe (1913): „Balthasar Gracián: 1601–1658“, in: *Revue Hispanique* 29, S. 347–752.
- Greaves, Margaret (1964): *The Blazon of Honour: a Study in Renaissance Magnanimity*, London; New York: Methuen, Barnes & Noble.

---

<sup>56</sup> Vgl. Küpper (ohne Jahr: 8–11).

- Hinz, Manfred (1991): „Castiglione und Gracián: Bemerkungen zur Strategie höfischer Sprache“, in: Neumeister, Sebastian / Briesemeister, Dietrich (Hrsg.) (1991): *El mundo de Gracián: Actas del Coloquio Internacional, Berlin 1988*, Berlin: Colloquium-Verlag (Bibliotheca Ibero-Americana; 36), S. 127–148.
- Kablitz, Andreas (1997): „Der Fürst als Figur der Selbstinszenierung: Machiavellis ‚Principe‘ und der Verfall mittelalterlicher Legitimationen der Macht“, in: Müller, Jan-Dirk (Hrsg.) (1997): *‚Aufführung‘ und ‚Schrift‘ in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Stuttgart; Weimar: Metzler, S. 530–561
- Küpper, Joachim (ohne Jahr): „*La vida es sueño*: ‚Aufhebung‘ des Skeptizismus, Recusatio der Moderne“, Typoskript (Beitrag zum Romanistischen Kolloquium „Aspekte des Barock“).
- Leeker, Joachim (1989): „Fortuna bei Machiavelli: ein Erbe der Tradition?“ in: *Romanische Forschungen* 101(1989), S. 407–432.
- Link-Heer, Ursula (1987): „Italienische Historiographie zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit“, in: *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters* 11/1, Heidelberg: C. Winter, S. 1067–1129.
- Murillo Ferrol, Francisco (1957): *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Pfeiffer, Helmut (1993): „Machiavellis Anthropologie der Selbsterhaltung und ihre Schreibart: das Beispiel der *Ghiribizzi*“, in: Haug, Walter / Wachinger, Burghart (Hrsg.) (1993): *Innovation und Originalität*, Tübingen: Niemeyer, S. 133–161.
- Pitkin, Hanna F. (1984): *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Schulz-Buschhaus, Ulrich (1979): „Über die Verstellung und die ersten ‚Primores‘ des Héroo von Gracián“, in: *Romanische Forschungen* 91, S. 411–430 (Nachdruck in Schulz-Buschhaus 1997: 67–83).
- Schulz-Buschhaus, Ulrich (1991): „Vom Lob der Pest und vom Lob der Perfidie: burleske und politische Paradoxographie in der italienischen Renaissance-Literatur“, in: Gumbrecht, Hans Ulrich / Pfeiffer, K. Ludwig (Hrsg.) (1991): *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 259–273; Nachdruck in Schulz-Buschhaus (1997: 7–18).
- Schulz-Buschhaus, Ulrich (1996): „‚Toda prenda sin afectación‘: das Paradox von ‚grazia‘ und ‚affettazione‘ in Graciáns El Héroo“, in: Baasner, Frank (Hrsg.) (1996): *Spanische Literatur – Literatur Europas: Festschrift für Wido Hempel*, Tübingen: Niemeyer, S. 287–302 (Nachdruck in Schulz-Buschhaus 1997: 115–129).
- Schulz-Buschhaus, Ulrich (1997): *Moralistik und Poetik*, Hamburg: LIT (Ars Rhetorica; 8).
- Toffanin, Giuseppe (<sup>2</sup>1972): *Machiavelli e il „Tacitismo“*, Napoli: Guida [Padova: Draghi, <sup>1</sup>1921].
- Werle, Peter (1992): *El Héroo: zur Ethik des Baltasar Gracián*, Tübingen: Narr.